Los visigodos. Historia y civilización. ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.

GRAMMAIRE SACRÉE ET GRAMMAIRE PROFANE: ISIDORE DE SÉVILLE DEVANT L'EXÉGÈSE BIBLIQUE

Jacques Fontaine
Paris IV (Sorbonne)

La grammaire est toujours seconde par rapport à la langue; l'exércice de toute parole est premier. L'analyse des mécanismes qui gouvernent son usage procède d'une réflexion ultérieure, sur les structures de la langue et sur son fonctionnement; a fortiori s'il ne s'agit pas seulement de décrire, mais de conceptualiser les règles d'un "bon usage" qui se réfère à un état de l'èvolution linguistique considéré comme optimum. La pratique précède donc la théorie, la langue sa grammaire, la Parole de Dieu son exégèse. Cela est plus vrai encore quand il s'agit d'une Révélation parlée et transmise oralement dans une communauté, avant d'être écrite dans un Livre —dans "le livre"—.

Mais le conflit des interprétations de cette Parole a très tôt posé aux Egli-ses ce que nous appelons "la question herméneutique": quel est le sens de cette Parole, et quels sont les critères de son interprétation correcte? En même temps, la transmission orale et écrite de la Parole de Dieu, par les moyens d'expression d'une culture gréco-romaine qui reposait sur des arts de la parole —grammaire et rhétorique au premier chef—, entraînait l'application de certaines catégories et méthodes de ces arts à l'expression et surtout à l'explication de la Parole de Dieu. Le mot même *d'exégèse* a d'abord désigné la quatrième opération dans laquelle culminait la tâche du grammairien antique: l'explication (*exégèsis*) des textes de certains auteurs consacrés comme des modèles, dans la "civilisation de la *paideia*". Grammaire sacrée et grammaire profane se trouvent ainsi dans une interférence inévitable dès les origines de l'exégèse biblique, —juive hellénistique puis chrétienne—.

L'attitude d'Isidore de Séville, devant la Bible et son interprétation, se trouve donc conditionnée par ce double héritage, même si l'on fait méthodiquement abstraction de son intérêt particulier pour les traditions grammaticales antiques.[1] Son activité littéraire se place au terme d'un demi-millénaire au cours duquel l'exégèse chrétienne s'est développée sous la double contrainte des discussions sur le sens du texte, et de ce que l'on a pu appeler, dès Tertullien en Occident, la conversion chrétienne de la culture antique [2]. Cette longue préhistoire de la conjoncture exégétique du VIIe siècle explique à la fois les certitudes

et les difficultés du Sévillan. Il doit s'efforcer d'harmoniser un consensus des exégètes, à la manière de ce qu'avaient tenté, au niveau premier du texte, pour l'*Evangile*, Tatien dans son *Diatessaron* ou Augustin en son *De consensu euangelistarum*. Sur la majorité des livres scripturaires, il dispose d'un patrimoine exégétique si riche qu'il était devenu difficilement utilisable, dans une conjoncture où la crise de la culture est d'abord une crise de l'alphabétisation, au sens prope et élémentaire comme au sens figuré et chrétien: apprendré à lire, annoncer et faire annoncer correctement l'essentiel de la Bonne Nouvelle (3). Et cela, à des hommes démunis de la culture antique par la disparition des écoles romaines, à des chrétiens qui, même baptisés, ne se font souvent qu'une idée assez sommaire de leur foi. Il y a là une grave préoccupation pour un évêque qui se sent responsable de la catéchèse continuée de ses communautés, de la formation de leurs pasteurs, et même de celle des moines qui ont choisi une recherche de la vie parfaite dans laquelle la *lectio diuina* des Ecritures joue un rôle primordial.

Il n'y avait encore que deux siècles et demi qu'en latin, le donatiste Tyconius s'était proposé de donner une sore de grammaire de l'exégèse, dans un *Liber regularum* apprécié d'Augustin, et qui fut probablement connu d'Isidore— à travers Augustin, mais aussi par un *compendium* dont P. Cazier a repéré l'usage dans les *Sentences* isidoriennes (4). Certes, rien ne valait la pratique directe de l'Ecriture, guidée par celle des grands exégètes du IVe siècle. En sa diversité, le consensus des quatre Pères de l'Eglise latine venait d'être célébre en Espagne méridionale, au VIe siècle, dans la patrie même de la famille d'Isidore. C'est en effet vers 595 que l'évêque Licinien de Carthagène invoque l'autorité "des saint Péres antiques, docteurs et défenseurs de l'Eglise, Hilaire, Ambroise, Augustin, Grégoire" (5). A ce texte fait écho l'hommage des *Versus in bibliotheca*, d'Isidore, dans le même ordre, mais à une variante près: Grégoire y est séparé des trois Pères du IVe siècle, tandis que leur est associé l'exégète occidental par excellence: "Jérôme, traducteur si savant dans les diverses langues, toi que célèbre Bethléhem, toi dont l'univers entier se fait l'écho. C'est toi qu'également notre bibliothèque offre à travers tes propres livres" (6). Dans le patrimoine littéraire de tous ces écrivains, et éminemment de Jérôme, on sait la part considérable de l'exégèse. Telle est comme la toile de fond historique devant laquelle il convient d'explorer, en son développement original, l'attitude d'Isidore envers la Bible et son exégèse, envers leur mode d'emploi et les règles implicites de leur bon usage, en tenant toujours compte de l'intérêt primordial manifesté à travers toute l'oeuvre du Sévillan pour les catégories et les méthodes de la grammaire antique.

Jérôme lui-même n'avait pas ressenti seulement sur le plan technique les difficultés considérables de la "philologie sacrée". La quasi totalité de ses oeuvres répond à des demandes personnelles précises, donc à une visée pastorale qui rapproche plus qu'on ne le penserait, des motifs du prêtre et abbé de Bethléem, les soucis pastoraux des grands évêques sermonnaires du IVe siècle latin (7). C'est donc un patrimoine exégétique relativement homogène que reçoit Isidore, patrimoine encore enrichi par ces *Moralia in Iob* que Grégoire avait destinés à des moines, mais dont les pasteurs d'Occident firent rapidement un bien plus large usage.

Pour accéder à l'intelligence de l'Ecriture, Tyconius n'avait été ni le pre-

mier ni le seul à suggérer qu'entre les textes et commentaires bibliques et leurs utilisateurs, il n'était point superflu d'interposer des instruments de travail destinés à en faciliter l'intelligence. Jérôme, le plus "philologue" des exégètes latins, avait ressenti le besoin de se forger de tels instruments, ainsi que ses prédécesseurs juifs et chrétiens: Philon, Origène, Eusèbe. Isidore retiendrait la leçon de cette "trilogie" d'opuscules techniques de Jérôme: l'*Onomasticon* ou *Livre des noms hébreux*, le *Livre des lieux*, enfin celui des *Questions hébraïques* (8).

Entre cette riche tradition et Isidore, s'interposent deux siècles au cours desquels le haut niveau de culture scripturaire et exégétique atteint sous la dynastie théodosienne s'est difficilement maintenu. Le problème posé à Isidore est donc d'abord le suivant: comment rétablir une communication entre ce trésor déjà ancien, et de jeunes moines ou de futurs prêtres, qui ne sont plus "portés" par la vie intellectuelle et l'école de leur temps comme l'avaient été leurs prédécesseurs du IVe siècle?(9) Cette préoccupation, probablement ressentie d'abord par Isidore à l'école épiscopale de Séville, est l'un des motifs les plus pressants de la rédaction de toute son oeuvre littéraire, même non-exégétique.

De la simple lecture à l'exégèse, il fallait donc mener de front ce que nous venons d'appeler une double "alphabétisation", ordonnée à l'intelligence chrétienne des Écritures. C'est l'unité dernière de cette visée qui ordonne et unifie les activités d'Isidore grammairien et exégète —l'un n'étant pas séparable de l'autre—. Nous voudrions montrer ici comment s'est progressivement mise en place cette articulation des savoirs profanes et sacrés, en tenant compte de l'ordre chronologique probable des oeuvres d'Isidore. La première étape est celle des *Differentiae* et des trois petits manuels exégétiques: *Prooemia, De ortu, Allegoriae*. La grammaire sacrée s'épanouit ensuite dans la grande oeuvre des *Questiones*. Enfin, la compénétration raisonnée de la "grammaire sacrée" et de la "grammaire profane", annoncée dès le *De natura rerum* d'Isidore, trouvera son expression la plus ample et la plus nuancée dans l'encyclopédie des *Etymologies*, au terme d'un processus qui fut en réalité plus *cumulatif* qu'*évolutif*.

La chronologie généralement admise place significativement en tête de notre enquête le manuel grammatical des *Différences* et les trois opuscules bibliques que nous venons d'énumérer(10). Dès les *Differentiae rerum* apparaissent quelques points fondamentaux qui concernent l'exégèse scripturaire. Ainsi la relation typologique qui lie l'Ancien Testament au Nouveau se trouve posée, pour l'essentiel, dans une courte phrase: "Les promesses, recouvertes sous les figures des réalités sacrées, trouvent leur accomplissement dans la plénitude de l'Evangile"(11). Cette antithèse dense résume les correspondances qui règlent la lecture chrétienne de la Nouvelle Alliance à travers l'Ancienne: promesse-accomplissement; caché-dévoillé; figure-réalité accomplie. L'art augustinien de l'antithèse se trouve déjà ici dans cet état de "concentration didactique" que tempérera seulement, chez Isidore, certain usage pédagogique des énoncés synonymiques. Dans ce même ouvrage, une seconde antithèse oppose "la vaine curiosité des choses charnelles" à la Révélation du Sinaï "sur la montagne, c'est-à-dire par la contemplation d'En-Haut" (12).Cette imagerie est moins doctrinale que tropologique-ou spirituelle, au sens moderne et personnel du mot-(13). Vocabulaire et thème ont un ton plus intérieur; ils renvoient à un système métaphorique qui consonne avec celui des *Moralia* de Grégoire. Ils complètent

pour ainsi dire à la verticale l'horizontalitè de la typologie précédente[14].

Ces deux coordonnées de toute exégèse se trouvent également situées par "différence" avec l'acquisition des savoirs profanes. Une autre de ces *Differentiae rerum* propose en effet une hiérarchie très augustinienne entre "la science, ayant pour objet la connaissance", et "la sagesse, ayant pour objet la contemplation" [15]. Ces restes d'une dialectique des degrés simplifient, à des fins de persuasión ascétique, la relation entre science et sagesse qu'à la suite d'Augustin, Isidore nuancera considérablement dans ses autres oeuvres. Mais dès maintenant, une autre affirmation corrige la précédente, en posant que "l'éloquence sans la sagesse ne peut avoir de valeur"[16]. Cette sentence pose une relation à la fois cicéronienne et augustinienne entre mots et valeurs de vie. Ainsi, pour notre présent propos, rappelle-t-elle le lien fondamental et mystérieux qui existe entre science et sagesse. Elle implique le respect de tout art des mots qui n'est pas ignorant des visées de la sagesse - entendue en un sens plus biblique et sapientiel qu'antique et philosophique. La *differentia* distingue ainsi sans dissocier. Elle pose les jalons d'un espace exégétique ouvert aux savoirs profanes.

Les *Prooemia* - au sens premier, les "préludes" - s'insèrent dans la tradition de l'école, entre les *isagogae* de la philosophie antique et les *accessus ad auctores* médiévaux. Cet hellénisme a pris anciennement en latin le sens d'"introduction", aussi bien dans la rhétorique que dans la philosophie et le droit[17]. Le projet pédagogique se marque, dès le début de l'opuscule, dans cartaine obsession de l'abrégé[18]: "Pour le moment, c'est de manière cursive et abrégée que nous allons vous soumettre de courtes introductions aux textes eux-mêmes"[19]. Le même souci se note dans l'admiration exprimée pour le laconisme du prophète *Abdias,* ou pour ces *Epîtres de Pierre* qui contiennent "en un modeste réceptacle de grandes pensées et de grands mystères"[20]. Pour un peu, les *Prooemia* reprocheraient aux auteurs bibliques une *macrologia* condamnée par les livres sapientiels et, à leur suite, par la rhétorique isidorienne...[21]

Dès ces résumés, la souci d'indiquer comme "à la clé" de certains livres l'orientation d'une "lecture christique" manifeste neanmonis la visée dernière de l'abréviateur. Tout est déjà dit, en ce sens, à propos d'Isaïe: "Le reste de son livre concerne le Christ ou l'Eglise de la gentilité"[22]. Le lecteur est ainsi averti d'avoir à observer comme un filigrane christique dans la trame textuelle de l'Ancien Testament. Cela n'empêche pas Isidore d'y prêter attention à la catégorie de la cause, et de définir le contenu des quatre premiers livres du *Pentateuque* comme "propias rerum gestarum causas": on est là proche de la notion *d'origo*, et donc d'étymologie [23]. Mais il oppose aussi, à l'*eruditio* de l'auteur des *Paralipomènes* l' "erreur des sciences mondaines" que signifie le désert de Moab [24]. La dialectique de proximité et de distance envers le savoir profane, et donc au premier rang la grammaire, est ainsi déjà présente dans cet opuscule. Les équivalences élémentaires alignées ici entre les visions prophétiques et leur signification christique n'en constituent pas moins un véritable "glossaire de la prophétie": c'est bien une collection d'*interpretationes*[25].

Les méthodes de présentation de l'opuscule s'apparentent ainsi, comme naturellement, aux catégories fondamentales de l'entendement grammatical isidorien.

Le projet d'une initiation rapide, et aisément mémorisable, est présent au

titre même du petit traité *Sur la naissance et la mort des Pères.* Les proccupations d'une grammaire sacrée, à la manière et à la suite de Jérôme, y apparaissent dans la récurrence de certains centres d'intérêt. Telle l'onomastique des *nomina sacra,* mais aussi l'intérêt pour les toponymes et les curiosités locales, et même certain goût pour la précision de *l'origo* qui trouve à se satisfaire dans les généalogies. Dans la forme, apparaît la tension typiquement isidorienne entre les tendances opposées à la *sententia breuis* et à une synonymie qui se justifie par l'habitude antique des exercices scolaires de *uersio,* ordonnée ici à la mémorisation de ces notices(26): il faut inculquer l'essentiel, mais avec une insistance efficace, à des commençants. Que les contenus soient profanes ou sacrés, la pédagogie est la même.

Privilégiant les relations métaphoriques de *similitudo,* sinon d'une *analogia* d'un type particulier, les *Allegoriae* portent un nom dans lequel convergent de longues traditions exégétiques, à la fois antiques, juives et chrétiennes. Quand on sait la complexité des interférences antérieures entre ces trois traditions, on admire avec quelque inquiétude le projet didactique de cette "traduction" (*interpretario*) d'un certain nombre d' "allégories" contenues dans les Ecritures. Isidore définit son projet comme celui de "rendre simples et claires pour le lecteur les réalités recouvertes par les images sous le voile de l'allégorie"(27). Encore abstraite, cette définition aurait pu être adoptée par un grammairien antique épris d'exégèse allégorique d'Homère ou de Virgile. Mais deux indications précisent aussitôt l'orientation religieuse chrétienne d'un tel programme. Sans pouvoir "développer en toute plénitude les mystères des figures", l'explication a pour fin "que l'on puisse comprendre à la fois ce qui précède et ce qui suit"; claire allusion aux deux pôles de la typologie(28). Puis le lecteur est provoqué à mettre en pratique ce qu'exprimait le fameux "intellige ut credas" d'Augustin; Isidore déclare: "Nous proposons cela à ta connaissance, pour qu'elle le considère et le mette à l'épreuve"(29). La "signification", le déchiffrement des allégories, est ici au coeur du propos, et s'exprime à travers toute une gamme de verbes exprimant l'acte de signifier (30).

La glose sacrée se superpose souvent à la glose profane, qui traduit d'abord par un nom commun le nom propre biblique: c'est donc à la fois une *glose* et une *synonymie* qui sont mises en oeuvre. Le souci d'actualisation amène Isidore à mettre aussi en valeur ce qu'on peut appeler une seconde typologie entre les réalités du Nouveau Testament et celles de l'Eglise. Cette leçon de lecture allégorisée puise dans les réseaux complexes de relations allégoriques établis par les exégètes latins classiques du IVe siècle. Evitant les subtilités d'Ambroise et de Grégoire, Isidore a le souci de procéder terme à terme, avec la minutie pédagogique d'un grammairien antique. Il s'en tient ainsi à une pédagogie élémentaire de l'exercice de la foi dans la "lecture divine".

Cette pédagogie exégétique trouve son couronnement dans la grand traité au double titre d'*Interprétation exégétique des sens sacrés et spirituels* ou *Questions sur l'Ancien Testament.* La critique s'accorde avec la *Renotatio Isidori* de Braulion de Saragosse pour placer l'ouvrage à la fin de la carrière littéraire d'Isidore - Braulion précise: entre le *De origine Gothorum* et *l'Etymologiarum codex*(31). Mais Braulion parle de deux livres, là où un seul nous a été conservé. Cette perte semble confirmée et précisée par la préface même d'Isidore: "Et comme, depuis longtemps déjà, un commentaire complet a été composé par nous

selon le sens littéral, il est indispensable, puisque le fondement de ce sens littéral se trouve précéder (notre ouvrage), que le suive ici le sens allégorique''[32]. Suivant le mouvement premier de l'exégèse chrétienne, les deux livres allient donc de l'"histoire" à l'"esprit"[33].

Cette constatation ne facilite pas notre enquête; elle appelle trois observations. C'est évidemment à propos du sens littéral que la grammaire antique était susceptible d'apporter davantage à cette exploration exégétique du premier niveau. Ceci, d'autant plus que la phrase d'Isidore invite, par son *iam pridem*, à placer ce livre disparu dans les débuts, de la production littéraire isidorienne[34]. Enfin, le faible avancement de l'étude des sources des *Quaestiones* ne permet ici que de procéder à quelques sondages, pour apprécier l'usage très diversifié qu'Isidore a fait de ses multiples sources. Du moins peut-on formuler déjà le programme d'une enquête. Isidore le trace lui-même, par une énumération précise; car sa préface n'aligne pas moins de huit auteurs, d'Origène à Grégoire: Hilaire excepté, elle mentionne les grands évêques exégètes du IV[e] siècle, sans oublier Victorin et Jérôme, mais aussi Fulgence et Cassien[35]. L'habitude isidorienne d'aligner un peu intemporellement ses "auteurs"[36] se trouve ici justifiée par certaine homogénéité de la tradition exégétique de la grande Eglise, et par la forte empreinte origénienne sur toute cette exégèse occidentale[37].

Il n'empêche que la variété des personnalités et des publics, en diversifiant les genres littéraires exégétiques, peut permettre de distinguer trois grands types d'exégèse, susceptibles d'interférer dans la rédaction des *Quaestiones*. D'abord la tradition d'une exégèse savante, approfondie, donc souvent hésitante, représentée éminemment par Origène et Jérôme. Isidore n'a pas manqué d'y puiser, quitte à la simplifier considérablement[38]. Mais l'évêque de Séville, étant luimême "ministre de la Parole", a été plus directement attiré par la masse des commentaires prêchés. Les observations que nous avons faites sur l'utilisation considérable des *Enarrationes in psalmos* d'Augustin, dans le cadre profane des premiers livres des *Etymologies* sur les *artes*, invitent à penser que l'exégèse militante'' d'Augustin correspondait mieux aux fins pratiques de l'enseignement isidorien, et à l'usage qu'en pourraient faire des prédicateurs[39]. L'exégèse chaleureuse et claire d'Augustin correspondait mieux aux besoin du temps: les emprunts abondants que lui a faits Césaire d'Arles dès le début du VI[e] siècle ne peuvent qu'appuyer cette vue des choses[40]. Le Sevillan n'a pas moins puisé dans une exégèse plus polémique d'Augustin, comme le montrent d'indéniables emprunts au long traité d'Augustin *Contre Fauste le manichéen*: on le voit clairement à propos de l'exégèse de Noé et de l'arche dans les *Questiones* d'Isidore[41].

Pour bien situer un troisième type d'exégèse, également utilisé par Isidore, il faut suivre le mouvement d'une allégorie qui va du Christ à l'Eglise, et de celle-ci à la vie de foi personnelle de chacun de ses membres[42]. Cette filière spirituelle est représentée par des oeuvres majeures comme les *Conférences* de Jean Cassien et les *Moralia* de Grégoire le Grand. Auteur d'une *Règle* monastique, mais aussi des *Synonymes* ou *Lamentation de l'âme pécheresse*, Isidore ne pouvait négliger une lecture de la Parole plus directement ordonnée à la construction de l'homme intérieur. Dès son *De natura rerum*, il avait emprunté aux *Moralia* bien des allégorisations des phénomènes naturels. L'examen de quelques emprunts des *Quaestiones* aux *Moralia* montre que ceux-ci sont plus littéraux et

suivis que ceux qu'Isidore fait à l'Origène latin ou aux traités d'Ambroise. Paradoxalement, c'est donc à l'un des exégètes les plus proprement spirituels qu'il doit cette minutie de correspondances allégoriques, dont la forme et l'esprit ressemblent de si près aux méthodes des scoliastes et des grammairiens antiques; il semble ainsi modeler la facture de cette grammaire sacrée sur les procédures d'exposition de la grammaire profane.

La couleur eschatologique de certains de ces emprunts grégoriens -ainsi sur l'Antéchrist- ne fait que pouser à son terme le mouvement diachronique de l'allégorie, tel qu'il est défini à trois reprises dans la préface des *Quaestiones.* A l'inverse de l'orientation étymologique, qui cherche à lire dans l'origine des mots la vérité ultime des êtres et des choses(43), l'interprétation allégorique chrétienne s'oriente elle aussi des mots, personnages et récits "figurés" vers l'ultime réalité de leur réalisation, mais en descendant le cours du temps vers "les réalités à venir"(44). Mais cette symétrie des orientations n'entraîne pas une antinomie dans les démarches intellectuelles. On l'a dit à propos du manuel des *Allegoriae*: les démarches de l'analogie, de la glose, de l'étymologie peuvent être mises -et sont mises, de fait,-au service premier de cette démarche neuve, que résume si bien le verset de *l'Epître aux Hébreux* cité dans la préface des *Quaestiones:* "La Loi (ancienne) possède l'ombre des biens à venir, mais non pas l'image exacte de la réalité"(45). "Dans les récits prophétiques", ajoute Isidore, "ce qui est dit présente une résonance destinée à signifier l'avenir"(46); mais déchiffrer la signification des mots et des textes définissait aussi la mission intellectuelle du grammairien antique et de sa pédagogie: là est la connivence profonde entre grammaire sacrée et grammaire profane, qui définit l'unité de structure des procédures de la culture isidorienne. Le Sévillan y est d'autant plus attentif, que sa méthode anthologique (l'image des fleurs butinées est dans la même préface) veut s'adresser à tous les publics: "non seulement aux spécialistes, mais aussi aux lecteurs difficiles à qui répugne un trop long duscours"(47). L'exemple d'Augustin dans ses sermons exégétiques a défini sur ces points l'exemple d'une pédagogie ecclésiale qui s'adresse à tous (48).

Car les grands exégètes où Isidore a puisé étaient eux-mêmes et bien plus que lui, imprégnés dès l'origine par les contenus et les méthodes des arts profanes. Le vocabulaire technique de l'exégèse sacrée s'est souvent inspiré de celui de l'exégèse profane - quitte à lui faire subir des mutations sémantiques, qui ne sauraient pourtant avoir radicalement transformé les *habitus* intellectuels et les catégories mentales. Comme ses prédécesseurs et *auctores,* Isidore, dans ses *Quaestiones,* "souffle le chaud et le froid" sur la valeur de la culture profane. Si les plaies d'Egypte sont allégorisées par lui en "philosophes, poètes, hérétiques, orateurs et idolâtres" tous condamnés en termes aussi durs(49), si à deux reprises Isidore dénonce "l'étude entachée de paganisme des lettres de ce monde"(50), il reste que cette formule même pourrait signifier que ces lettres peuvent aussi faire l'objet d'une étude que peut ne pas être *superstitiosa.* A cette interprétation, nous encouragent l'exégèse des deux fameux passages bibliques sur "les bijoux des Egyptiens" et sur l'union de l'Israélite à la captive païenne "rasée"; ils reçoivent l'un et l'autre des interprétations positives traditionnelles: "les connaissances conformes à la coutume des païens ne sont pas acquises par une étude inutile", et la "captive rasée", "signifie un savoir rationnel dont on découvre la sage expression chez les païens"(51). Ainsi les *Quaestiones* por-

tent en elles-mêmes, dans la fidélité à la tradition exégétique dont elles se réclament et se tissent, une ouverture raisonnée aux savoirs antiques. Leur genre anthologique, leur structure analytique, les catégories intellectuelles de leur exégèse demeurent, à travers une juste appréciation de la pensée de leurs *auctores*, dans la mouvance formelle de la grammaire antique et de ses méthodes de pensée et de travail: celles qu'Isidore a encore connues aussi bien directement qu'à travers le grans exégètes chrétiens, qui eux-mêmes ne les avaient pas ignorées.

On le perçoit mieux encore en constatant que, dès 613, l'auteur du *Traité de la nature* avait délivré le plus suspect des savoirs antiques aux yeux des chrétiens -l'astronomie si souvent confondue avec l'astrologie-, de l'épithète de *superstitiosa* ("entachée de paganisme), pour autant "qu'on la considère avec un savoir sain et sobre"[52]. Le judaïsme hellénistique ouvert à la *paideia* grecque lui avait alors fourni la caution du *Livre de la Sagesse*, le livre biblique de cet auteur que nous appelons aujoud'hui "le Salomon grec", mais qu'Isidore identifiait, avec la tradition chrétienne antique, au roi Salomon en personne[53].

Dans cette préface si importante de son *Traité*, Isidore s'était même fait fort de présenter cet art "de préférence tel qu'on le trouve libellé dans les oeuvres des écrivains catholiques". Et il avait tenu parole, en récupérant dans l'*Exameron* d'Ambroise et les *Moralia* de Grégoire, dans le *Commentaire* de Jérôme *sur Isaïe* et les sermons d'Augustin sur les *Psaumes*, les *membra disiecta* d'un savoir astronomique profane assez cohérent[54]. Cette reconversion, paradoxale mais irréprochable, se poursuivrait pour tous les savoirs, profanes comme sacrés, dans l'encyclopédie des *Etymologies*: l'astronomie devenue "captive" des Pères y était bien épurée de toute *superstitio*.

Mais la juxtaposition, dans la plupart des chapitres astronomiques du *Traité*, d'une astronomie chrétienne allégorisée à une astronomie profane, conférait à celle-ci le rôle de *fundamentum litterae* dans l'exégèse biblique: elle procurait le sens littéral sur lequel pouvait s'élever la construction d'un sens spirituel. L'exposé de la "nature" du soleil préparait la phrase: "Mais à vrai dire, selon l'intelligence spirituelle, le soleil est le Christ"[55]. Cette alliance raisonnée entre nature et esprit était symétrique de celle entre histoire et esprit dans les récits de l'Ecriture[56]. Cette astronomie à la fois naturelle et allégorisée offrait dans l'espace de l'univers un duble savoir, symétrique du savoir exégétique dans le temp de l'histoire biblique. Cette correspondance trace comme le programme de ce que les *Etymologies* présentent en son état le plus achevé.

Dans cette somme ultime, tout s'ordonne autour d'une étymologie dont nous avons montré ailleurs la cohérence et l'originalité [57]. Parmi les sources complexes de cette étymologie, qui est une méthode et une pratique autant qu'une catégorie de pensée, aux cinq fillières antiques s'associe la pratique étymologique de l'exégèse juive et chrétienne. Cela est naturel dans une encyclopédie que se propose d'intégrer, sur le commun fondement de l'étymologie, la totalité des savoirs, sans isoler la science antique de la nouvelle sagesse chrétienne. Car il y a pour Isidore une compatibilité profonde -et d'abord, en plus d'un sens, *originelle*- de tous les savoirs humains. Dès ce savoir-"clé" qu'est la grammaire, l'ouverture au domaine de la Révélation, consignée dans la Bible, apparaît sous la forme d'une sorte d'infiltration de ce savoir sacré dans les savoirs profanes qui les précèdent méthodiquement[58].

Mais la chose devient plus explicite à partir du livre 5, "des lois et des

temps". Moïse le législateur de Dieu ouvre le livre, et la Bible reparaît à propos du *testamentum*, et de la peine du talion, avant que ce livre s'achève par un abrégé de chronique christianisée et actualisée[59]. C'est sur cet équilibre des traditions que se détache le livre 6 *De libris et officiis ecclesiasticis*. Une grammaire sacrée y trouve ainsi place entre les savoirs fondamentaux (sept arts, médecine et droit) et diverses spécialités et techniques (des livres 9 à 20). Est-ce un ordre pédagogique? Il est en tout cas logique -et étymologique- que la Bible -le Livre- y soit abordée par le biais *des livres*. L'ordre de la connaissance intellectuelle y est dépassé par la déclaration sur laquelle s'achèvent les notices sur les titres des différents livres de la Bible: "Tels sont les écrivains des livres sacrés qui, en prenant la Parole par le Saint-Esprit, ont couché par écrit, pour notre formation (*eruditionem*), à la fois des préceptes de vie et une règle de foi"[60]. L'accès aux savoirs bibliques est ainsi ordonné à une double pratique religieuse, indépendamment des restes importants de philosophie morale antique dispersés en d'autre livres des *Etymologies*[61]. La suite du même livre 6 manifeste d'ailleurs une tranquille interférence du profane et du sacré: ainsi les traductions de l'Ecriture et les transferts de livres à Rome, ou les polygraphes antiques et chrétiens: Varron el Didyme, Origène et Jérôme assument ainsi une sorte de patronage commun des *Etymologies* d'Isidore -Augustin étant classé à la fin "hors concours"-[62]. La tripartition traditionnelle des ouvrages d'Origène en scolies, tomes et homélies y apparaît sous des définitions techniques strictement sécularisées. Le genre des préceptes est illustré par deux articles du *Décalogue* et... deux préceptes agronomiques tirés des *Géorgiques*; et son invention est partagée entre "Moïse chez les Hébreux" et "le devin Marcius chez les Latins"[63].

Ce concordisme culturel est l'héritage d'un certain libéralisme chrétien antique: celui qui avait inspiré les *Institutions* de Lactance -sûrement connues d'Isidore-, et promu Virgile parmi les prophètes du Christ. Il est encore plus surprenant de voir l'auteur des *Quaestiones* ne définir ici le mot *quaestio* qu'avec la sèche technicité d'un juriste ou d'un rhéteur: "cum quaeritur an sit, quid sit, quale sit"[64]. Et pourtant, des matériaux et des instruments de l'*ars libraria*, on va passer ensuite aux canons scripturaires et conciliaires, au comput et aux fêtes chrétiennes et juives, et à un long chapitre des "offices", dont la tradition proprement antique est presque complètement absente[65].

Le livre 7, "sur Dieu, les anges et les saints", ramène à l'ample tradition juive et chrétienne des *nomina sacra*: non seulement ceux de Dieu, de ses personnes trinitaires et de ses anges, mais les noms "des personnages bibliques ayant valeur de présages", avant ceux des patriarches, puis des prophètes[66]. Ces chapitres donnent une certaine idée de ce qu'on pouvait lire dans le premier livre perdu des *Quaestiones*. De ces hommes aux noms prophétiques, Isidore dit en effet: "Bien qu'il s'y trouve un sens sacré d'ordre spirituel, nous ne nous attachons, pour le moment, qu'à l'intelligence littérale du sens premier"[67]. Une telle phrase est curieusement symétrique et complémentaire de celle que nous avons extraite de la préface des *Quaestiones*, sur l'accès second, qui mène du sens littéral au sens allégorique. De fait, c'est l'ordre de leur apparition dans la Bible qui est suivi dans ces chapitres des *Etymologies*, sur les noms des hommes de Dieu. Ces collections de scolies patristiques, puisées aussi dans les commentaires anciens du *Vetus testamentum*, viennent à point nous instruire sur certaines démarches d'Isidore, en quête du sens littéral de l'Escriture. L'éty-

mologie des noms propres y prend place au prémier rang, parmi les *fundamenta historiae*[68].

Ce paracours à la fois grammatical et exégétique à travers quelques oeuvres d'Isidore nous a montré comment son attitude devant l'exégèse biblique est, dans son détail, diversifiée, complexe, mais néanmoins cohérente. L'échelonnement chronologique de ses oeuvres manifeste moins une mutation que le développement de quelques grandes intuitions; celles-ci sont discrètement posées dès le début de son activité littéraire, mais elles s'affirment plus nettement dans le *Traité de la nature*. Elles trouvent des formes d'expression complémentaires dans les modalités d'utilisation respectives des sources patristiques dans les *Quaestiones* et les *Etymologiae*.

L'élaboration d'une pédagogie chrétienne de l'exégèse scripturaire reste pour Isidore l'objectif essentiel. C'est par rapport au service de la Parole -cette fonction première du ministère sacerdotal- que s'ordonne l'ensemble de sa conception et de sa pratique de toute culture. Grammaire profane et grammaire sacrée prennent chacune leur place dans une hiérarchie des savoirs, comparable à (et héritière de) la hiérarchie antique des arts et de la philosophie. La sévère leçon de Grégoire le Grand à Cassiodore, qui avait pour ainsi dire mélangé les genres et troublé cette hiérarchie en donnant primauté à une analyse grammaticale et rhétorique du texte de *Psaumes*, a été respectée par le frère de Léandre[69].

Mais cette hiérarchie des ordres de réalité, des fins et des moyens, n'a pas nui à une sorte d'osmose pédagogique entre exégèse et grammaire: comment aborder sérieusement la première, si l'on ne se plie d'abord aux méthodes et aux catégories de la seconde? Même les livres inspirés ont été traduits, et transmis à Isidore, en un latin que ses biblismes, soutout lexicaux, n'ont pas exempté des usages syntaxiques et stylistiques de la langue latine, y compris de ces figures parmi lesquelles on trouve, avec leurs noms techniques remontant à la grammaire grecque, la métaphore et l'allégorie. Pour se saisir d'un texte sacré, l'*interpretatio ad litteram* ne peut donc se passer des services d'une *exegesis* élémentaire, qui a gardé au sens traditionnel du mot, sa valeur propre, et purement grammaticale.

On le verrait plus clairement si notre lecture des *Allegoriae* et du second livre subsistant des *Quaestiones* se trouvait mieux équilibrée par celle du premier livre disparu, consacré à l'établissement du sens littéral. Du moins peut-on faire fond sur ses sources hiéronymiennes et augustiennes en ce domaine, et même en lire encore quelques reflets dans les chapitres consacrés aux étymologies des noms bibliques, au septième livre de l'encyclopédie d'Isidore. Ils font appel aux ressources de méthodes pratiquées jadis par la grammaire antique, mais aussi par l'exégèse d'un judaïsme ouvert à l'hellénisme.

Cet appui mutuel des savoirs paraît à Isidore d'autant plus naturel qu'il en trouvait confirmation pratique chez Jérôme, et théorique chez Augustin. L'éloignement chronologique d'un paganisme classique depuis longtemps disparu le libérait des tensions apologétiques encore si sensibles dans la *Cité de Dieu*. Même si les sources patristiques d'Isidore ont porté jusqu'à lui une défiance convenue, sinon conventionnelle, à l'égard de la *superstitio*, ce nést plus dans la culture intellectuelle que celle-ci subsiste en son temps. La Bible commence d'être ce que dit d'abord son nom: Livre parmi les livres. A ce titre les

outils intellectuels de la grammaire sont aussi indispensables à son explication première qu'à celle des auteurs antiques. A ce niveau que nous dirions linguistique, tout texte est d'abord justiciable d'une exploration grammaticale commune. Cette conviction, qui garde leur autonomie aux valeurs temporelles de l'intelligence, dans leur ordre propre, n'empiète pas sur la foi, seule capable d'adhérer au *sacramentum*. Mais cette conviction d'Isidore est encore fidèle aux traditions antiques; à bien y réfléchir, elle s'avère aussi fort moderne. Et surtout, elle annonce, dans toute sa richesse de sens, la maxime d'un des plus grands humanistes carolingiens, l'abbé Loup de Ferrières: "Il faut désirer la sagesse pour elle-même" -entendons qu'elle soit profane ou sacrée- "Propter se ipsam appetendam sapientiam".

NOTAS

1. La bibliographie est encore très indigente, pour ce qui touche à l'exégèse isidorienne, ses sources, ses méthodes, sa signification et donc sa relative originalité. Depuis les deux études analytiques de S.M. ZARB et F. OGARA dans les *Miscellanea isidoriana* de 1936, la rareté des travaux ressort de l'excellente bibliographie isidorienne de J. HILLGARTH, *The Position of Isidorian studies, A Critical Review of the Literature 1936-1975*, dans son recueil de travaux *Visigothic Spain, Byzantium and the Irish*, London, 1985, p. 874-875; on doit y ajouter seulement l'article de J. CHANTILLON signalé *inf.*n.36. Il faut attendre les nouvelles éditions, en cours de publication ou de préparation, des opuscules exégétiques d'Isidore dans la coll. ALMA (Paris, Belles-Lettres). La première, celle d'*Isidoro de Sevilla, De ortu et obitu patrum*, Paris, 1985, par C.César CHAPARRO GOMEZ, vient de sortir; celle des *Allegoriae*, par D. POIREL, soutenue en 1986 comme thèse de l'Ecole Nationale des Chartes, devrait sortir en 1987; celle des *Prooemia* est préparée par H. SAJUS. Les travaux les plus proches de la présente recherche sont l'étude d'ensemble très riche de H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Escriture*, 4 vol., Paris, 1959-1964: en particulier au t. 1,2, les pages 158 (ordres de sens chez Isidore), 237s. (I. et Origène), 295 (esquisse de la méthode d'I. sur un passage précis); voir aussi A. NEMETZ, *Literalness and the sensus litteralis*, dans *Speculum*, 34 (1954), p. 82-84. Pour mettre en place l'exégèse isidorienne dans les méthodes de pensée et de travail du Sévillan, voir notre *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1983[2], t.1, p.38 sq. et 2, p.783 sq; et les additions *ad loca* dans le nouveau t.3 (Notes complémentaires et supplément bibliographique).
2. C'est le titre de la belle étude de J.- Cl. FREDOUILLE sur Tertullien, parue en 1972 à Paris. Sur l'exégèse antique, outre le travail d'ensemble de H. de LUBAC (cité n. préc.), au t.1, 1, ch.3 ("Origines patristiques"), voir son grand livre *Histoire et esprit, L'intelligence de l'Escriture d'après Origène*, Paris, 1950. Mais aussi, dans la collection des *Etudes augustiniennes*, les travaux d'Y. M. Duval sur l'histoire de l'exégèse du livre de *Jonas*, et de P.Jay sur l'exégèse de Jérôme d'après son *Commentaire sur Isaïe*, ainsi que les riches bibliographies de ces deux ouvrages, dont le dernier vient de sortir en 1985.
3. Sur cette phase de l'histoire de l'éducation européenne, et le problème de la place de la tradition profane dans une nouvelle culture, dominée par les besoins des écoles épiscopales et monastiques, voir les travaux de Pierre RICHÉ: en particulier *Education et culture dans l'Occident barbare*, Paris, 1972 [3]; et *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien*, Paris, 1979.
4. Sur l'utilisation du *De doctrina christiana* par l'auteur des *Etymologies*, voir notre Isidore de Séville, aux pages indiquées *s.v.* dans l'index, t.2, p.932. Découverte de P. CAZIER, *Le "Livre des Règles" de Tyconius, sa transmission du De doctrina christiana aux Sentences d'Isidore*, dans *REAug*, t.19,

1973, p.241-261.

5. Licinien de Carghagène, *ep.*1,2, p.86 Madoz: "Adtestantur huic eximie doctrine sancti antiqui patres, doctores defensoresque ecclesie, Ilarius, Ambrosius, Agustinus, Ambrosius". Le contexte montre qu'il s'agit de l'appui que ces Pères apportent à la doctrine traditionnelle exposée par Grégoire le Grand dans sa *Regula pastoralis*. Mais il n'en reste pas moins que c'est sans doute la plus ancienne attestation de l'*auctoritas* en quelque sorte collégiale reconnue à ce quatuor de Pères latins; on sait qu'au Moyen Age, Hilaire y sera remplacé par Grégoire, comme le montre souvent l'iconographie des chaires à prêcher, au cours des derniers siècles.
6. Isidore, *Versus in bibliotheca*, 4 à 7 (éd. Ortega, dans *Helmantica*, t.13, n° 38, 1961, p.375 s.; tercet sur Jérôme (poème 7): "Hieronymus interpres variis doctissimus linguis / te Bethleem celebrat, te totus personat orbis,/ Te quoque nostra tuis promet bibliotheca libris". Sur la source romaine probable de plusieurs de ces *Versus* , voir notre *Isidore de Séville*, t.2, p.739 s.
7. Cette destinaion personnelle de la quasi totolité des oeuvres exégétiques de Jérôme, qui fait en particulier de tant de ses lettres des exemples particuliers de la littérature de *Quaestiones* exégétiques , vient d'être mise en lumière avec finesse par Pierre Jay, dans sa contribution, sur *Jérôme et la pratique de l'exégèse*, à l'ouvrage sollectif sur *Le monde latin antique et la Bible* (Coll. *Bible de tous le temps*), Paris, 1985, p.523 sq. C'est une perspective heureusement complémentaire de son étude technique sur Jérôme exégèse, citée *sup.*n.2.
8. Présentation récente, commode et substantielle, de ces trois instruments de travail du bibliste, dans J.N.D.KELLY, *Jerome, His Life, Writings and Controversies*, Duckworth, s.d. (Londres, 1975), p.154-157, à qui nous empruntons le terme de "trilogie".
9. Le projet exégétique d'Isidore s'insère ainsi dans le cadre plus général d'un programme plus vaste, répondant aux besoins particuliers de l'Eglise d'Espagne en son temps. Sur cette actualité pressante, voir, outre la 6e partie de Notre *Isidore*, p.735 sq., l'étude détaillée de J. FERNANDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma, 1955, et les observations souvent suggestives de H.J. DIESNER, *Isidorus von Sevilla und das westgothische Spanien*, Berlin, 1977 (et notre recension dans *Gnomon*, t.53, 1981, p. 779-786). Nous avons proposé de soustitrer cet ouvrage: "Considérations sur le *Sitz im Leben* des oeuvres d'Isidore".
10. Les résultats prudemment acquis par J.A. de ALDAMA, *Indicaciones sobre la cronología de las obras isidorianas*, dans *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, p.57-89 (tableau des résultats, p.88), n'ont pas été modifiés dans la récente présentations des oeuvres d'Isidore par M.C. DIAZ Y DIAZ, Introducción general, a *San Isidoro de Sevilla, Etimologías*, ed. bilingüe, 1(= i-1O) (coll. *BAC*), Madrid, 1982, p.108 sq. S'il propose avec beaucoup de prudence une date un peu ultérieure pour les *Differentiae*, en notant qu'elles supposent Isidore déjà évêque, ce qui les place après 600, donc toujours sensiblement au début de la production littéraire du Sévillan. On attend la datation proposée par C. Codoñer, dont l'éd. du livre 1 devrait paraître en 1987.
11. *Diff.* 2,33,126,*PL*,t.83, c.89 D («dans une longue et fondamentale "différence" entre Loi et "Evangile"»): "promisa... figuris obtenta sacramentorum... in euangeliis plenitudine consummantur". Pour bien se faire entendre, Isidore reprend, par une "version synonymique": "Legem enim euangelia complet, et significationem praecepti plenitudo testamentorum".
12. *Diff.* 2,34 ("Inter actiuam et contemplatiuam uitam"), 153, *ib.* c.91 B: "Vnde et populus cum legem acciperet a monte, id est a sublimi contemplatione, quasi carnalium curiositas remoueetur". Sur le ton grégorien de ce développement, voir l'étude de Cl. DAGENS, *Saint Grégoire de Grand, Culture et expérience chrétiennes*, Paris, 1977.
13. Car la tropologie ne se réduit pas à la morale, comme y porterait un faux-sens tentant sur l'expression latine de *sensus morales*. Voir sur ce point l'analyse nuancée, et fortement argumentée par des textes, d'H. de LUBAC, *Exégèse médiévale*, t.1,2, Paris. 1959, ch.9 sur "La tropologie mystique", en particulier p.553; et P. JAY, *L'exégèse de Jérôme d'après le Commentaire sur Isaïe*, Paris, 1985, p.232-241: la tropologie désigne "le sens spirituel en son

sens le plus général''.

14. Mais avec le même souci, conditionné et exprimé par la technique même de la *differentia*, d'une expression antithétique qui s'ordonne constamment comme une succession. Isidore va jusqu'à dire après Grégoire, dans le contexte immédiat, que la vie active "doit" précéder la vie contemplative.

15. *Diff.*,2,38 ("Inter scientiam et sapientiam"), 147, *ib.*,c.93 B: "scientia ad agnitionem pertinet, sapientia ad contemplationem". Le contexte ultérieur infléchit le sens de *scientia* en un sens de discernement moral, mais l'antithèse entre *agnitio* et *contemplatio* semble bien s'en tenir d'abord à une perspective de deux ordres de connaissance, que distinguent leurs objets respectifs - temporel ou éternel-.

16. La définition, à la fois vague et ample, de l'*eloquentia* comme "scientia uerborum", en ce texte de *diff.* 2,39,148, ib.c.93 C, donne d'autant plus de valeur au lien fondamental entre "éloquence" et "sagesse", ainsi exprimé: "Eloquentia sine sapientia ualere non potest". Cicéron aurait adhéré à la formule, non moins qu'à la définition, encore très antique, qui suit ici sous la plume d'Isidore: "Sapientia autem agnitio rerum et intellectus causarum". La définition s'apparente à celle du philosophe par Cicéron, dans *de orat.* 1,49,212 (voir notre *Isidore*, p.605,n.2).

17. Cicéron, *orat.* 230, appelle *prooemium* la préface d'une histoire du *Bellum Punicum*; il évoque, dans *Att.*4,16,1, le *prooemium* d'Aristote à ses oeuvres exotériques; il parle enfin de "legis prooemium" dans *Verr.* 1,111 et *leg.* 2,16. Sur l'importance de ce type de manuels parmi les sources d'Isidore, - qui cite d'ailleurs avant de donner la glose *isagoga = introductio*, et de la définir probablement à travers un extrait de Marius Victorinus-: voir notre *Isidore*, p.622.

18. C'est un trait fréquent dans les oeuvres tardives destinées à des fins pédagogiques, comme on peut le voir dès le IV[e] siècle par la floraison de *Breuiaria* et d'*Epitomai* de tout ordre: voir ib.p.700, et le suppl. bibliographique, t.3, p.1220. Voir aussi l'art. *Epitome*, dans *RAC*, t.5, 1961, c. 944 sq., par H. *OPELT*.

19. ISID. *Prooemia*, praef. 17, *PL*, t.83, c.160 B: "nunc cursim breuiterque in eos parua proemia narrationum subiciamus". Les *narrationes* sont ici les différents livres de l'Ecriture envisagés comme une *narratio* continue de l'histoire du peuple de Dieu; c'est aussi l'*historia* entendue en son sens exégétique premier.

20. Sur la concision d'Abadias (qui, de fait, remplit à peine 4 pages dans une traduction moderne); *ib.*67. Quant aux Epîtres de Pierre (*ib.*95), elles offrent "per bréue receptaculum magnas sententias et magana mysteria".

21. Sur ce *uitium orationis*, et les sources possibles de sa condamnation dans les *Etymologies*, voir *etym.* 1,34 (De uitiis), 8: "macrologia longiloquium, res non necessarias comprehendens" (le §7 définit aussi la *perissologia*, qui n'en diffère guère), et les deux sont condamnés comme des "uitia fugienda" dans *l'elocutio*, en *etym.* 2, 20, 3-4. Sur les deux passages, voir notre *Isidore*, p. 133, 136 et 292.

22. *Prooemia* 47, *PL*, t.83, c.167 B:"Reliqua uero eius uel de Christo uel de ecclesia gentiun sunt". Cette lecture christique du prophète Isaie avait trouvé, à l'âge d'or patristique, son expression classique en Occident à travers le grand commentaire de Jérôme sur le prophète, commentaire connu et utilisé par Isidore (cf. *Isidore*, t.2, p. 951), et sur lequel voir maintenant la thèse de P.Jay (citée *sup.* n.13).

23. C'est une recherche d'intelligibilité par un "retour aux sources", qui se traduit dans cette mise en valeur des "causes des evénements". Elle envisage curieusement le *Pentateuue* comme un instrument d'explication historique des événements du salut; cette démarche remonte des faits aux causes, comme l'étymologie remonte l'origine des choses à travers celles des mots.

24. *Prooemia* 44, *ib.*c.166c; la "uastitas Moab" est ainsi commentée: "error scientiae saecularis in silentium luctumque mutatur".

25. On se rappeller sur ce point que nous avons défini la glose comme une des quatre "catégories de l'enendement" isidorien: voir notre *Isidore*, p.47.

26. L'Alliance des deux modes d'expression n'est qu'apparemment contradictoire: la densité de la "sentence brève", souvent réduite à un groupe nominal (ou à un adjectif complété d'un ablatif) permet un usage serré de la synonymie;

celui-ci produit une sorte d'énoncé litanique horizontal, fortement découpé et rythmé, plus serré même que ne le seront les variations des *Synonyma* d'Isidore. Le Séublin constitue ainsi des notices au rythme simple et formulaire, faciles à lire et à retenir.

27. ISID. *alleg.* praef.1, *PL,* t.83, c.97-98; "Quaedam notissima nomina legis euangeliorumque, quae sub allegoria imaginarie obteguntur, et interpretatione aliqua egent, breuiter deflorata contraxi celeriter, ut plana atque aperta lectoribus redderem". Même si le projet exégétique chrétien est annoncé comme tel au début de la phrase, tout le reste de son vocabulaire est purement grammatical; et l'intention de décrypter l'allégorie est exprimée avec les mots de Cicéron: rapprocher, ici, "plana atque aperta", de Cicéron, *de orat.* 2, 329: "apertam narrationem... dicere... planius"; *Q.Rosc.* 43: "planius atque apertius dicam"; *Verr.*2,156: "quam apertissime planissimeque explicare". Le chapitre *d'etym.* 2,16 sur *l'elocutio,* invite (§2) à "aperte et suauiter dicere"; commentaire dans notre *Isidore,* p.282 et n.2.

28. *Ib.*sq. sur les contraintes d'abréviation d'une matière réduite: "nec libelli modum permisit efficere, nec plenissime figurarum mysteria explicare. Erat quidem sensus ita ut ex dictis quae posita sunt et praecedentia et subsequentia intellegantur". Les figures de l'Ancien Testament précèdent l'accomplissement qui les suit dans les réalités du Nouveau, et de l'Eglise.

29. "Haec itaque cognitioni tuae tractanda atque probanda offerimus ut quod in ratione uerborum et sensuum inerudite dependent, emendandum sollicite cures". L'Orosius auquel est adressée cette préface est, selon toute vraisemblance, un moine ou un clerc: peut-être le même le nom, deformé, est il celui de d'archevêque Aurazius de Toléde, selon l'hypothère séduisante -et récente- de Denis Poizel. Isidore requiert son aide por "revoir et corriger" cet opuscule —comme nous dirions aujourd'hui—. Mais c'est aussi un appel au contrôle et à la critique du lecteur, qui est ainsi invité à s'associer personnellment à la recherche exégétique.

30. On relève ainsi: *declarare, demonstrare, designare, exprimere, indicare, insinuare, interpretari, ostendere, praenuntiare, significare.* Seul *praenuntiare* explicite, dans toute cette série, la dimension horizontale et diachronique de la relation typologique. La catégorie grammaticale et anhistorique de la glose explicative *interpretatio* (équivalence posée dans la définition *d'etym.*1,30,1) domine la relation de correspondance entre signifiant et signifié dans tous les autres verbes; il s'agit surtout de *déchiffrer* un *sens: de-signare.* On est devant un précis de grammaire allégorique, autrement dit un "glossaire" répertoriant des correspondances explicatives qui renvoient à la définition grammaticale de la figure d'allégorie: "quando aliud dicitur, aliud intelligitur"; voir *etym.*1,37,22: "Allegoria est alieniloqium. Aliud enim sonat et aliud intelligitur": sous cette forme, en raison des exemples virgiliens qui suivent, la définition vient sans doute d'une scolie de Virgile: voir notre *Isidore,* p.153sq.

31. Voir la *Renotatio Isidori,* dans C.H.LYNCH y P.GALINDO, *San Braulio obispo de Zaragoza...,* Madrid, 1950, p.358; entre "De origine Gothroum" et "euangeliorum codicem", on y lit: "Quaestionum libros duos, quos qui legit ueterum tractatorum multam supellectilem recognoscit"'. Sur le genre littéraire des *Quaestiones et responsiones* sur l'Ecriture Sainte, article classique de G.BARDY, dans la *Revue biblique,* t.41, 1932, p.200-216, 341-369, 515-537. Augustin avait également composé des *Quaestiones in Heptateuchum,* dont chaque rubrique correspond à la difficulté d'un passage précis. L'exposé des *Quaestiones* d'Isidore est bien plus enchaîné et, pour ainsi dire, apodictique; il présent bien davantage l'aspect d'un traité, ou plus exactement, d'un "commentaire suivi" et "composé".

32. ISID. *quaest.* praefatio, *PL,* t.83, c.207-208: "Et quia iam pridem iuxta litteram a nobis sermo totus contextus est, nunc est ut, praecedente historiae fundamento, allegorias sensus sequatur".

33. Pour emprunter cette claire antithèse au sous—titre de l'ouvrage classique de H. de LUBAC sur Origène (cité *sup.*n.1). Le mouvement diachronique, qui va du fondement littéral vers l'intelligence allégorique, est d'ailleurs aussitôt noté par Isidore en ces termes: "Nam fiducialiter quaedam ex his intelliguntur,

uere tamquam prophetica indicia praecedentia futurorum" (="en vérité comme des signes prophétiques, antécédents des réalités à venir").

34. Dans son introduction à l'éd. des *etym.* (citée *sup.*n.10), M.C. DIAZ Y DIAZ, p.150, a bien vu le problème posé par le commentaire disparu. Mais il traduit à tort, selon nous, le "iam pridem" du texte isidorien par "poco tiempo atrás", ce qui est contraire au sens usuel de *pridem.* Il ne prende pas position sur l'opinion de ceux qui ont voulu identifier ce livre perdu avec les *Prooemia* —c'est un compendium et non une véritable *interpretatio ad litteram*—. En revanche, il indique la présence probable, en certains mss. médiévaux, de scolies *ad literam* sur la *Genèse,* qui pourraient provenir de ce premier livre disparu (sans qu'il faille les identifier avec des fgm. du dit livre, comme il le suggère).

35. *Quaestiones,* fin de la *praefatio* 5, *ib.* c.209 A: "Scripta itaque sunt ab auctoribus Origene, Victorino, Ambrosio, Hieronymo, Augustino, Fulgentio, Cassiano, ac nostri temporis insigniter eloquenti Gregorio". L'ordre chronologique est notablement respecté, et les quelques résultats déjà obtenus sur les sources patristiques des *artes* dans les *Etymologies* justifient la possibilité d'emprunts effectifs à la plus grande partie des auteurs de cette liste. Le relief qu'Isidore y donne à Grégoire se justifie par des raisons personnelles (l'amitié entre Grégoire et son frére aîné Léandre), techniques (la minutie de l'allégorisme grégorien, répondant aux habitudes grammaticales d'Isidore), chronologiques (Isidore aime faire un ample usage des sources chronologiquement les plus proches de lui dans le temps, comme nous l'avons observé sur les *artes*). Sur les source des *Quaestiones,* outre les indications sommaires, mais souvent justes, de Grial (reproduites par Arévalo, et donc dans Migne), voir l'essai, surtout dirigé vers les sources origéniennes —qui sont loin d'être les seules, et surtout les plus fidèlement suivies à la latre— de Jean CHATILLON, *Recherches sur les sources et l'influence des Quaestiones in Vetus Testamentum* d'Isidore de Séville, dans les *Mélanges A.ROBERT,* Paris s.d. (1957), p.533-547.

36. L'ordre chronologique de la liste n'empêche pas Isidore d'assembler très librement, autour d'un sujet, des auteurs qu'il a tendance à "aligner" de manière un peu intemporelle, sans souci de reconstituer l'histoire de l'exégèse d'un texte donné.

37. Elle a été soulignée par tous les travaux de ces dernières décennies sur l'histoire de l'exégèse occidentale: ceux d'H. de LUBAC, Y.M. DUVAL, P. JAY (cités *sup.*) L'exégèse origénienne de l'Ancien Testament a été connue d'Isidore par certaines traductions anciennes, ou même hispaniques: on peut le montrer pour les *Tractatus* de Grégoire d'Elvire, qu'il paraît d'ailleurs avoir feuilleté de manière assez fantasque, retenant ici une formule, et là une phrase entière: nous pourrions le montrer en détail pour le *tract.* 6 et le commentaire isidorien de *Gen.* 49 ("bénédictions des patriarches").

38. L'ample texte d'Origène (cité n. préc. dans sa traduction par Grégoire d'Elvire) se trouve réduit à une sorte de mot à mot "juxtalinéaire" de l'allégorie christique, aussi irrégulier dans ses choix que dans ses procédés de *contaminatio* et de réécriture. D'un bref fragment choisi et reproduit, Isidore tire un développement synonymique à des fins de mémorisation destinée au lecteur. On ne voit que rarement, à la différence des savantes perplexités de Jérôme devant des traditions et des sens distincts, Isidore laisser coexister des explications différentes d'un même verset.

39. Par exégèse militante, il faut entendre non seulement les sermons, mais aussi certains traités polémiques où la discusion porte justement sur le sens "allégorique" de tel passage (cf. *inf.* n. 41).

40. Sur Césaire et Augustin, partir de l'introd. du t.1 de l'éd. procurée par M.J. DELAGE, dans la coll. *Sources chrétiennes,*, n° 175, Paris, 1971, p.100: "Augustin... a laissé sa marque sur près d'une centaine de sermons" (de Césaire); il arrive ainsi largement en tête des *auctores* de l'évêque d'Arles.

41. Comparer ISID. *quaest.* 7,2 et AVG.*C. Faust.* 12, 14. On observe dans le détail une constante réécriture, mais aussi de curieuses *translationes* de fragments entiers, sans doute en vue d'une "remise en ordre pédagogique" dont il conviendrait d'étudier de près les intentions et les résultats. Ce sera l'indispensable travail de l'éditeur.

42. Sur ce développement logique de l'exégèse chrétienne de l'Ancien Testament, fondée sur une recherche du Mystère du Christ et de l'Eglise, excellentes analyses d'H. de LUBAC (ouvrages cités *sup*.n.1).

43. Voit en dernier lieu notre étude détaillée d'*etym.* 1,29 "de etymologia" dans *Cohérence et originalité de l'étymologie isidorienne*, in *Mélanges E. ELORDUY*, Bilbao, 1978, p.113-114. Cette foi dans la vérité des origines correspond à une orientation majeure de la pensée antique sur le temps, qui s'est particulièrement exprimée et diffusée par la pensée stoïcienne; c'est un trait essentiel de la culture isidorienne: *Isidore*, p.871.

44. La préface des *Quaestiones* (c.207 sq.) répète successivement: "praenuntiatione futurorum... praefigurationes mysteriorum... indicia praecedentia futurorum". Avenir envisagé à partir du contenu de l'Ancien Testament, dans la double perspective des temps évangéliques, et du retour du Christ à la fin des temps: les deux Parousies sont ainsi "mises en perspesctive" dans l'exégèse de "la prophétie".

45. *Hebr.* 10,1, cité dans praef. 1,*ib.*: "nec docens Apostolus diceret: lex umbram habet futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum". On sait que, dans ce texte, le mot *umbra* (grec *skia*) doit être entendu au sens d'"esquisse", tandis qu'*imago rerum* signifie le Christ, justement seul appelé, en *Col.* 1,15, "image du Dieu invisible".

46. *Quaest.* praef.4, *ib.*c.208 C - 209 A: "ita in his propheticis narrationibus quaeque dicuntur aut aliquid sonant in significationem futurorum". Le verbe *sonare*, qui surprend d'abord, est en fait directement emprunté à la définition grammaticale de la figure d'"allégorie": texte des *etym.* cité *sup.*n.30, s.f.

47. *Ib.* §2. S'il veut présenter une *anthologie* qui serve de *manuel* ("*flores lectos* ad *manum* faciens"); c'est pour tenter de satisfaire le plus large public possible: "offerimus non solum studiosis, sed etiam fastidiosis lectoribus, qui nimiam longitudinem sermonis abhorrent". Cette hantise du *fastidium* remonte aux rhéteurs de l'Empire et à Quintilien, mais elle se justifie de manière plus grave et réelle par la baisse générale du niveau de la culture au temps d'Isidore, et par l'atrophie de l'attention intellectuelle qui en est justement la conséquence première.

48. Voir, p.ex., notre analyse de *La pédagogie augustienne des rythmes du temps dans les Enarrationes in psalmos*, in *Le temps chrétien*, Colloque international du CNRS (1981), Paris, 1984, p.369-382. Et aussi les travaux de P. BORGOMEO, S. POQUE, F. VAN DER MEER, sur l'exégèse augustinienne, en attendant le volume sous presse sur *Saint Augustin et la Bible* , dirigé par A.-M. LA BONNARDIERE, dans la coll. *Bible de tous les temps.*

49. *Quaest. in Exod.* 14, 1, c.292 C: "Aquae Aegyptiae erratica et lubrica philosophorum sunt dogmata"; 3, *ib.*: "ranae... carmina poetarum qui, inani quadam modulatione, mundo huic deceptionis fabulas intulerunt"; 5, c.293 A.: "Hoc ergo animalis genus (= cyniphes) subtilitati haereticae comparatur"; 9, c.293 C: "per muscam caninam forensem hominum eloquentiam, qua ueluti canes inuicem se lacerant"; 10, *ib.*: "animalium nece... Vecordia in hoc arguitur stultitiaque mortalium qui, tamquam irrationabilia pecora, cultum et uocabulum Dei imposuerunt figuris non solum hominum sed et pecudum" (même signification donnée aux premiers nés des Egyptiens). Ce réquisitoire, de source origénienne, est sans nuances.

50. *Quaest. in Leuit.* 17,2, c.335 C: les "studia superstitiosa saecularium litterarum" sont mis sur le même plan que les "doctrinae haereticorum", pour la lecture "allégorique" des *panes alienigenae* (de *Ieu.*22,25) qu'on ne doit pas offrir à Dieu. De même, celui qui vole du butin de Jéricho consacré à Yahvé (*quaest. in Iosue* 8,2, c.375 A) est celui "qui in ecclesia haereticorum infert dogmata, uel superstitiosa saecularium litterarum studia". Origène disait seulement, propos de ce vol d'une "langue d'or" dans le butin "anathématisé" de Jéricho (trad. de Rufin, *in Iesu Naue* 7,7) qu'il fallait y voir les paroles séductrices des philosophes et des poètes païens, introduites dans l'Eglise par Valentin, Basilide et Marcion: on voit combien la pensée origénienne est ici simplifiée et déformée dans la formule isidorienne.

51. *Quaest. in Exod.* 16,2, c.295 A: "auro et argento et ueste Aegyptiorum signi-

ficatae sunt quaedam doctrinae quae ex ipsa consuetudine gentium non inutili studio discuntur"; et *quaest. Deut.* 18,6, c.368 C: "Alii putauerunt hanc mulierem captiuam, decoram specie, rationabilem aliquam disciplinam significare, quae sapienter dicta inuenitur apud gentiles" Le premier texte pourrait résumer largement l'interprétation d'AVG. *doctr. christ.* 2,40,60; le second celle d'HIER. *epist.*21,13. Mais la perspective pédagogique assez étroite d'Isidore apparaît dans son emploi vague des mots *doctrina* et *disciplina*.

52. ISID. *nat.* praef.2, p.167, 15 Fontaine: "Neque enim earum rerum naturam noscere superstitiosae scientiae est, si tantum sana sobriaque doctrina considerantur". On note les analogies de vocabulaire, et même de pensée, avec les textes cités *sup.* n.50; en particulier pour l'emploi de *superstitiosus* au sens de "païen, entaché de fausse religion", -que l'on trouve déjà appliqué aux rites païens par Tertullien et Minucius Félix au III[e] siècle. Les notices (de contenu antique) sur *superstitio* et *superstitiosus* dans *etym.* 8,3,6 et 10,244 n'éclairent pas les présents emplois d'Isidore. Sur la distinction nuancée qu'Isidore a opérée entre astronomie et astrologie, voir notre étude sur *Isidore de Séville et l'astrologie*, dans *REL*, t.31, 1953, p.271-300. L'expression "sana et sobria" peut se réclamer d'une antique tradition romaine, de droiture intelectuelle et morale: voir notre *Isidore*, p.798, n.1, et note compl. *ad loc.*au t.3, p.1157. A travers l'astronomie et les sciences naturelles, tous les "arts" et sciences se trouvent en quelque sorte justifiés *a fortiori*.

53. *Ib.* sq.: "neque rex ille sapiens diceret..."(suit une citation sélective de *sap.* 7, 17 sq., en partie réécrite, mais sans qu'il faille passer par la citation large d'AMBR. *exa.* 2,31, comme le croit C. Chaparro, en commentant la même citation, de forme encore distincte, que fait Isidore dans le *De ortu* 34,1, -où il extrait littéralement les versets 7, 17 et 20 de la *Vulgate*-. Ici, le Sévillan utilise, pour *nat.*, les versets 17 (en remplaçant *orbis terrarum* par *caeli*), 18 (en lisant *annorum* au lieu d'*anni*). La triple citation est destinée, par ses modifications, à justifier à la fois l'hémérologie, l'astronomie et même, indirectement, la cosmographie en un sens plus large; mais on peut se demander si la lecture *conuersionum* (entendue ici en un sens planétaire) eu lieu de *morum* dans VVLG. ne viendrait pas d'une *Vetus latina* (peut-être d'ailleurs par une citation indirecte). Les *Quaestiones* d'Isidore s'intéressent à "la sagesse de Salomon" (c.416), mais sans faire allusion au *Livre de la Sagesse*, ni au présent verset. Sur cette préface de nat., voir aussi notre conférence de Bonn *Christentum ist auch Antike*, dans *JbAC*, t.25, 1982, p.5-27.

54. La gageure est exposée clairement dans la même préface de *nat.*, p.167, 11: "Quae omnia, secundum quos a ueteribus uiris ac maxime sicut in litteris catholicorum uirorum scripta sunt, proferentes, breui tabella notamus". Pour la vérité pratique de cette affirmation, voir l'apparat des "fontes et testimonia" de notre édition, mais aussi notre étude détallée de l'astronomie isidorenne, dans *Isidore*, t.2, 4[e] partie, p.453 sq., et la vue d'ensemble des "auctores ecclesiastici" de cette astronomie, *ib.* p.581 sq.

55. *Ib.*15, 3, p.229, 18: "Haec quantum ad naturam eius pertinet. At uero iuxta spiritalem intellegentiam, sol Christus est, sicut in Malachia scriptum est" (suit le célèbre verset de *Mal.* 3, 20 sur le "soleil de justice").

56. Grégoire le Grand avait posé la théorie de cette allégorisation de l'univers entier, dans un texte de *moral.* 18, 5, 14, reproduit par Isidore en *nat.* 17, 5, p. 237, 40: "ad instar quippe ecclesiae fabricatus est hic mundus". Voir notre chapitre sur "l'astronomie mystique et la symbolique chrétienne du ciel", dans *Isidore*, t.2, p.541 sq.

57 Voir notre étude citée *sup.* n. 43.

58. Cette christianization est encore discrète, mais déjà significative, dès le livre 1 consacré à la grammaire: quelques versets bibliques cités parmi les exemples, le reflet des idées d'Augustin sur le signe dans la théorie isidorienne des signes graphiques, des emprunts à Jérôme pour le définition des genres littéraires. Pour le détail, voir la synthèse de ces "infiltrations" bibliques et chrétiennes, à travers les diverses *artes*, dans la conclusion de chacune des 5 premières parties de notre *Isidore*.

59. *Etym.* 5, 1, 1: "Moyses gentis Hebraicae primus omnium diuinas leges sacris litteris explicauit". Ne viennent qu'en-

suite les plus anciens législateurs antiques: Phoronée, Hermès Trismégiste (!), Solon, Lycurgue et Numa. Sur *testamentum* comme "alliance": *ib.* 5, 24, 3; sur le talion, avec citation de Matthieu: 5, 27, 24. Après l'abrégé de chronique *De descriptione temporum* commence par les six jours de la Création (5, 39, 1).

60. *Etym.* 6, 5, 50: "Hi sunt scriptores sacrorum librorum qui, per Sanctum Spiritum loquentes, ad eruditionem nostram et praecepta uiuendi et credendi regulas conscripserunt". Même si la définition d'*eruditus* en *etym.* 10, 81, demeure une glose de sens apparemment intellectuel ("eruditus, qui non rudis, sed iam doctus"), il reste que, dans le texte précédent, le mot *eruditio* tire de son contexte immédiat des valeurs de sens d'ordre pratique, existentiel et religieux: c'est dire que les nuances d'instruction, d'érudition et de formation y interfèrent, avec une orientation majeure du savoir vers la conduite morale et l'exercice de la foi.

61. Sur ceux-ci, voir notre *Isidore*, t.2, p.692 sq.

62. A la *traduction* de l'Ecriture par les *Septante* (*etym.* 6, 4, 1, "transferre curant") correspondent directement les chapitres sur le *transfert* des bibliothèques grecques à Rome (*ib.* 6, 5) et la constitution des bibliothèques chrétiennes (*ib.* 6, 6) -après la présentation symétrique de la constitution de la "bibliothèque du l'Ancien Testament" par Esdras, et de la première bibliothèque grecque par Pisistrate (*ib.* 6, 3, 1-2 et 4 sq.)-. Le "quadrige" pagano-chrétien des grands polygraphes figure sous le même titre 6, 7 "qui multa scripserunt"; mais Augustin dépasse, à la fin du compte, ses quatre prédécesseurs (*ib* 6, 7, 3): "Horum tamen omnium studia Augustinus ingenio uel scientia sui uicit".

63. Le nom d'Origène est exclu de ces définitions des *excerpta* ou *scolies*, des homélies, et des tomes, dans *etym.* 6, 8, 1 (début du "de generibus opusculorum"). Observer aussi les exemples symétriques -antique et biblique- des *commentarii*, en 6, 8, 3: "ut commenta iuris, commenta euangelii". Symétrie comparable dans les exemples bibliques et virgiliens des *praecepta*, en *etym.* 6, 8, 11; et dans leur invention respective: "Primus autem praecepta apud Hebraeos Moyses scripsit; apud Latinos Marcius uates primus praecepta composuit".

64. *Etym.* 6, 8, 15. Définition à relire au chapitre "dialectique" d'*etym.* 2, 15, "De generibus quaestionum". Il est curieux que la symétrique n'ait nullement joué avec le genre chrétien des *Quaestiones et responsiones* sur l'Ecriture Sainte. Tout se passe comme si le propos strictement étymologique avait ici joué en faveur de la seule tradition profane, et peut-être d'un texte de scolie, de caractère apparemment juridique. Est-ce -entre bien d'autres, une rubrique inachevée?

65. Une seule et minime exception: à propos de la *libatio* (*etym.* 6, 19, 32), deux citations de Virgile, et probablements une scolie antique, de caractère heurématique, et assez évhémériste, sur l'étymologie: "libare ex Libero quodam, qui in Graecia usum repperit uitis". C'est bien peu.

66. *Etym.* 7, 6: "De hominibus qui quodam praesagio nomen acceperunt". La première phrase du chapitre met bien en valeur l'affinité entre *causa* et *origo*, à laquelle nous avons déjà fait allusion: "Plerique primorum hominum ex propriis causis originem nominum habent". Cela revient à jalonner une séquence *causa-origo-nomen*: la recherche philosophique des *rerum causae* passe ici par celle des *nominum causae* qui sont à l'origine de ces noms propres. Ces causes peuvent être efficientes ou finales: "ut aut futuris aut praecedentibus eorum causis conueniant".

67. Suite du même texte: "In quibus tamen manente spiritali sacramento, nunc tantum ad litteram intellectum historiae persequamur".

68. C'est par exception que ces étymologies dépasseront le rappel ou l'annonce d'une signification littérale inhérente au seul Ancien Testament. Tel est pourtant le cas pour *Heber*, père des *Hebraei*, en *etym.*7, 6, 23: 'Heber transitus. Etymologia eius mystica est, quod ab eius stirpe transiret Deus, nec perseueraret in eis, tralata in gentibus gratia". C'est tout le Mystère du passage de l'Alliance, des juifs aux gentils, et du premier su second Israël; mais Isidore montre explicitement, ici, qu'il est bien consciet de dépasser les limites du "fondement littéral".

69. Sur cete signification historique de

l'avertissement de Grégoire à ceux qui veulent "recroqueviller l'Escriture en la faisant passer sous les règles de Donat" -dans la célèbre lettre de dédicace des *Moralia* à Léandre-, voir l'excellente étude de L. HOLT dans les Actes du Colloque international du CNRS sur Grégoire le Grand (1982), Paris, Edd. du CNRS (sous presse).